

# Producción y representación comunicativa de espacios transreligiosos glocales en el virreinato Nueva España (1524 - 1547)

**Romy Köhler**

Freie Universität Berlin, Alemania

**Resumen:** Este artículo enfoca uno de los llamados Huēhuētlātōlli, escrito en 1547 por alumnos nativos del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelōlco desde la perspectiva de la historia global. A través del análisis pragmático de esta representación parcial del complejo espacio político-religioso, políticamente denominado virreinato Nueva España, pretendo ampliar nuestro entendimiento de la época colonial temprana. Anteriormente considerada como “la conquista espiritual de México” (Ricard 1946), aquí es enfocada como la primera fase de la producción comunicativa de múltiples espacios transreligiosos glocales en las Américas en base al establecimiento de relaciones coloniales a través de la misión.

**Palabras clave:** Misión, nahua, relaciones coloniales, comunicación intercultural, producción and representación transreligiosa y glocal, Nueva España, siglo XVI.

**Abstract:** In this paper one of the so-called Huēhuētlātōlli, written in 1547 by native scholars of the Franciscan missionaries, is analyzed from the perspective of Global History. My pragmatic analysis of this partial representation of the complex religious space in New Spain seeks to broaden our understanding of the Early Colonial Age. Considered as “the spiritual conquest of New Spain” in the past (Ricard 1946), here it is perceived as the first phase of the communicative production of multiple transreligious and glocal spaces in the Americas due to the imposition of colonial relations by mission.

**Keywords:** Mission, Nahua, colonial relations, intercultural communication, production and representation of transreligious and glocal spaces, New Spain, 16<sup>th</sup> century.

## Introducción

Con base en la definición de la comunicación intercultural de Barmeyer, comprendo la llegada de los primeros doce frailes franciscanos a Tenōchtitlan, centro político del imperio tributario de los mēxicā, conquistado por Cortés en 1521, como el inicio de actos de comunicación intercultural, paradigmáticos para una zona de contacto (Pratt 1992). Es decir, como el inicio de “intencionados actos de hablar entre actores sociales que pertenecían a diferentes sistemas de sentido religioso, representados por diferentes sistemas de lenguaje” (véase Barmeyer 2010: 21).

Este enfoque provoca las siguientes preguntas: ¿Cuáles fueron los primeros tipos de actos de hablar que se basaron en un sistema de signos compartido (véase Brinker 2010: 79)?, ¿Cuáles fueron las instituciones políticas que los organizaron?, ¿Quiénes fueron los actores que los realizaron?, ¿Cómo se manifestaron las relaciones de poder colonial entre



ellos?, ¿Cuáles fueron los objetos de la comunicación interreligiosa?, ¿De qué modo estructural y pragmático fueron representados? y ¿Qué se deja derivar de ello sobre la producción de espacios transreligiosos locales en la época colonial temprana en Nueva España?

La investigación realizada sobre aquella época ya ha destacado varios factores. Karttunen (1982), p. ej., muestra cómo los misioneros utilizaron las letras latinas para crear un nuevo sistema representativo del lenguaje oral náhuatl de la época con un sistema representativo pictográfico con complementos fonéticos (último ampliamente descrito por Whittaker 2009).

El primer grupo social de nativos que aprendía a manejar este nuevo sistema fue el de los alumnos de las escuelas primarias, de cuya educación los frailes se encargaron inmediatamente después de su llegada a Tenōchtitlan en 1524. El misionero Sahagún, quien llega al virreinato en 1529, seis años antes de que sea fundado oficialmente, describe que a partir de 1530 “entraron aproximadamente setenta de ellos que por la escuela elemental ya fueron muy hábiles de leer, escribir y cantar tanto en náhuatl como en latín” al Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco con el fin de ser “introducidos en la gramática” de estos lenguajes (véase de Sahagún: “Prólogo al libro X” en Anderson & Dibble: FC 1982: 82).

Por dos razones elegí a estos alumnos como los actores sociales que están en el centro de este artículo: Primero, pertenecían a la primera generación de nahuahablantes que crecieron en dos culturas religiosas, es decir, tanto en el sistema de significados religiosos que sus padres ejercitaban en casa, como en el sistema católico, enseñado por los frailes franciscanos en las escuelas primarias. Segundo, era la primera generación de alumnos nahuahablantes crecidos en dos culturas que estuvo activamente involucrada en la producción de representaciones del espacio altamente conflictivo en el que crecieron y fueron educados. Desde la perspectiva de la historia global, me interesan entonces dos aspectos interrelacionados: Por un lado pregunto si y cómo estos alumnos se convirtieron en sujetos de la historia global (Rinke 2008: 289), es decir, si al escribir representaciones del espacio religioso glocal conectaron activamente su entorno local con la entonces red global de la religión católica, última en su tierra representada por sus profesores misioneros, o si se resistieron a ella o la negaron, y de qué forma lo hicieron.

Dirijo estas preguntas a uno de los más tarde denominados Huēhuētlātōlli, escritos alrededor de 1547 por estos mismos estudiantes, e incorporados en 1577 al Códice Florentino (a continuación FC). Recepciones científicas más recientes clasifican estos textos como ‘etnográfico-misionales’, es decir que:

[...] representan la metodología de los misioneros o de sus discípulos instruidos de documentar aspectos de la cultura nahua para poder formarse una idea de ella con la cual pudieran evangelizar más efectivamente, y a la vez archivar informaciones útiles (véase Burkhart 1989: 23).

De este enfoque salieron interesantes análisis simbólico-culturales. Al profundizar en el aspecto ‘misional’ de estos textos iban rescatando figuras retórico-ideológicas a través de las cuales los misioneros pasaban creencias valóricas prehispánicas a creencias cristianas (véase Baudot 1980; Burkhart 1989). La clasificación textual como ‘etnográfico’ se respaldó sobre todo en el hecho histórico de que el misionero de Sahagún los incorporó en 1577 en el FC para mandarlos al entonces rey de España Felipe II, quien había exigido “una descripción de la nueva población de Nueva España y de su cultura” (Ríos Castaño 2009: 217).

Al enfocarse en la misión en Nueva España desde la historia global, Hausberger (2004) enfatiza en su aspecto relacional, entendido como la transferencia estratégica de ideas, valores y prácticas sociales desde la península ibérica a los recién fundados virreinos. Esto me llevó a enfocarme en los Huēhuētlātlōlli como representaciones hipotéticas de espacios transreligiosos y locales (Robertson 1994) en plena construcción comunicativa. Según la teoría de la producción del espacio social de Lefebvre, éstas tendrían entonces la función de concebir a la orden religiosa que se pretendía producir (Lefebvre en Dünne 2006: 334) en Nueva España, la primera colonia de ultramar del imperio de Carlos V.

Considerado desde el punto de vista teórico de la comunicación intercultural como la define Barmeyer, este enfoque relacional con base en la historia global requiere además de un cambio metodológico: en vez de rescatar figuras retórico-ideológicas aisladas, opto por un análisis pragmático de estos textos que retoma las siguientes preguntas: ¿Cuál es el espacio religioso que el Huēhuētlātlōlli aquí en cuestión concibe? y ¿De qué modo pragmático es transmitido?, ¿Se dejan encontrar referencias extratextuales a espacios religiosos dentro y fuera de Nueva España? y ¿Cómo están interrelacionadas?, ¿Se dejan analizar ‘huellas’ estructurante-textuales de las relaciones de poder entre los escribanos nativos y los misioneros? y ¿Cómo se autorepresentan los escribanos en el texto?

La estructura del artículo sigue las pautas del análisis pragma-lingüístico textual. El primer capítulo tiene la función de contextualizar (Brinker 2010: 139) el proceso de la producción de los Huēhuētlātlōlli. Teóricamente estructurado por mi síntesis entre determinadas categorías y conceptos de la teoría del espacio de Lefebvre, el concepto de la comunicación intercultural de Barmeyer y la definición de la transculturación de Ortiz (2002) este capítulo transmite procedimientos preliminares de lo que en el título denomino “la producción comunicativa de espacios transreligiosos locales y de sus representaciones”.

En el segundo capítulo presento las pautas metodológicas del análisis pragma-lingüístico textual mismas, cuya distinción principal entre el análisis del objeto de la comunicación y de la función pragmática se basa en la teoría del acto de hablar de Searle (Brinker 2010: 139-140).

El tercer capítulo presenta mi traducción de un Huēhuētlàtōlli del náhuatl al español. Como material he elegido el Huēhuētlàtōlli publicado como el capítulo 12 del libro I, del FC. Opté por considerarlo aquí justo porque no se encuentra en el libro VI del FC que es conocido por representar toda una colección de más de cuarenta de estos textos. Desde luego, en la literatura secundaria hasta ahora no ha sido considerado con mayor atención.

El cuarto capítulo presenta el análisis pragmático del texto mismo, finalmente plasmado en un esquema. En el quinto capítulo daré mis respuestas a las preguntas: ¿Qué se deja derivar de estos resultados, tanto en cuanto al espacio transreligioso global que el texto representa, como al papel histórico de sus escribanos como eventuales actores globalizantes en relaciones coloniales?

### **1. Establecimiento de relaciones coloniales a través de la misión – surgimiento de un nuevo tipo de actor transfronterizo entre dos religiones y tres lenguajes**

El concepto teórico de la producción comunicativa de espacios transreligiosos aquí aplicado se basa en mi síntesis entre el concepto de la comunicación intercultural de Barmeyer (2010), unas categorías de la teoría de la producción del espacio de Lefebvre (2006) y el término de la transculturación de Ortiz (2002).

Barmeyer define la comunicación intercultural como “un diálogo basado en sistemas verbales que se realizan entre personas que pertenecen a diferentes sistemas de sentido” (Barmeyer 2010: 21). Respecto a la producción espacial, el sociólogo francés Lefebvre trabaja con el término de prácticas sociales, que define como “actos intencionales y dirigidos a otras personas”. Hace una distinción entre la práctica de producir y reproducir, la que produce el espacio social; la práctica de representar el espacio social en sistemas verbales que tienen la función de concebir el espacio social; y la producción de espacios de la representación del espacio socialmente experimentado que se manifiestan en sistemas simbólicos (Lefebvre en Dünne 2006: 333-336).

Al sintetizar ambas ideas principales –es decir, tanto la de las prácticas sociales que producen el espacio social como la de diálogos intencionados y dirigidos entre personas que pertenecen a diferentes sistemas culturales como una base de procesos de comunicación intercultural– llego a definir a los actos de hablar entre actores pertenecientes a diferentes sistemas religiosos dentro del virreinato Nueva España como prácticas comunicativas interculturales.

Al preguntar en un segundo paso por el producto cultural que estas prácticas comunicativas iban produciendo, trabajo con el término de la transculturalidad desarrollado por Ortiz, quien enfatiza la reciprocidad de procesos de transformación cultural en contactos interculturales. Según él, estos procesos recíprocos conllevan la formación de

nuevas estructuras culturales que contienen elementos de cada cultura en el contacto, a la vez que se distinguen de cada una de ellas. Ortiz las llama desde luego estructuras transculturales (2002: 260).

Reconectando este concepto de estructuras transculturales con la teoría de la producción del espacio de Lefebvre y la de la comunicación intercultural de Barmeyer, me interesan en este capítulo los procesos preliminares de la producción de espacios transreligiosos y glocles a través de prácticas comunicativas en Nueva España. Retomo entonces las siguientes preguntas, anteriormente formuladas en la introducción: ¿Cuáles fueron los primeros tipos de actos de hablar, basados en un sistema de signos compartido (Brinker 2010: 79)?, ¿Cuáles fueron las instituciones políticas que los organizaron?, ¿Quiénes fueron los actores que los realizaron?, y ¿Cómo se manifestó una relación de poder colonial entre ellos?

El misionero Motolinía describe que inmediatamente después de su llegada a Tenōchtitlan en 1524, los primeros doce frailes franciscanos se encargaron de la educación en las escuelas primarias (Motolinía 1971: 115). En estas instituciones no sólo transmitieron y reprodujeron comunicativamente las ideas y rituales de la religión católica que anteriormente habían practicado en España. Ahí también transmitieron el náhuatl escrito en letras latinas como el nuevo sistema de representación a sus alumnos. Los frailes les concedieron a algunos de ellos un papel destacado, instrumentalizándolos a informarles sobre “cosas de idolatría, borrachera o fiesta” que sus padres ejercitaban a escondidas en casa (Sahagún, HG “Prólogo al libro X”: 80).

Tal como la cita de Sahagún revela, obviamente, los padres seguían reproduciendo en sus casas sus prácticas religiosas, relacionadas con su sistema de signos de significado religioso. La cita revela además un pretendido dominio de los misioneros sobre estos microespacios, dominio que esperaban conseguir a través de sus alumnos, que eran a la vez los hijos en cuestión. Sahagún describe en seguida que algunos padres mataron entonces a sus hijos (Sahagún, HG “Prólogo al libro X”: 81). Según mi interpretación, articularon así su rechazo al empoderamiento colonial de los misioneros de misionarles a través de sus propios hijos.

La primera década de la implementación del colonialismo en Nueva España a través de la misión se caracterizaba por una lucha tanto por el dominio de diferentes microespacios sociales como por los portadores de la producción y reproducción de nuevos microespacios religiosos. Para los misioneros, estos portadores fueron los alumnos que eran hijos de aquellos sujetos en cuestión, es decir, el único grupo social capaz de moverse en y entre todos los espacios aquí descritos y, debido a su edad, con el mayor potencial para la futura producción de espacios religiosos. Para algunos de ellos esta lucha se manifestó brutalmente. Los que sobrevivieron incorporaron en casa creencias

religiosas de sus padres y abuelos y en las escuelas creencias de la fé católica, introducidas por sus profesores frailes.

Respecto a las estructuras representativas, que considero como una de las condiciones preliminares para la producción y reproducción de representaciones del nuevo espacio religioso, resumo que los alumnos incorporaron en esta década en las escuelas primarias las estructuras del español, latín y náhuatl –los tres escritos en letras latinas, asociados con la ideología católica. En casa, al contrario, incorporaron las estructuras orales del náhuatl, asociadas con otras creencias religiosas. El lenguaje náhuatl destaca por lo tanto como el sistema representativo en el que se entrecruzaron estructuras de todos los espacios religiosos. Queda por suponer que a los alumnos que eran hijos, esta presencia interna de diferentes estructuras, provocada por su rol como actores transfronterizos culturales, ya les provocaba reflexiones que podríamos denominar como ‘diálogo intercultural interno’, fuertemente matizado por la jerarquización colonial entre sus padres y los misioneros.

### **1.1. Producción escrita en náhuatl de primeras representaciones de espacios trans-religiosos en el virreinato Nueva España**

A partir de 1533 entraron “los muchachos más hábiles y que mayor sabían leer, y escriuir” en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para ser introducidos en la gramática (véase Sahagun 1982: Part I: “Prologo al libro X”: 82).

El nombre del Colegio era simbólico. Representaba tanto las dos fuerzas políticas y religiosas que dirigían la imposición de control político-colonial en Nueva España, unidas en España a partir de 1492, como la nueva zona de contacto donde fueron ejercitadas: El Imperial Colegio estuvo bajo la protección política del emperador y rey de España Carlos V, y Santa Cruz fue el nombre de la universidad en Valladolid en la península Ibérica, donde el presidente de la segunda Audiencia de México, el obispo fray Sebastián Ramírez de Fuenleal, había estudiado (Hernández León-Portilla 2008). Tlatelolco fue el nombre del barrio en el cual este Colegio se ubicaba, en el norte de Tenōchtitlan. Como consecuencia de la fundación oficial del virreinato Nueva España en 1535, se celebró en 1536 la fundación oficial del Colegio.

Tal como el misionero Sahagún revela en el FC, la entrada de unos setenta alumnos nativos en el Colegio representaba un acto estratégico por parte de los misioneros, quienes consideraban a estos alumnos “imprescindibles para la redacción de textos de doctrina cristiana escritos en náhuatl” (Sahagún FC “Prólogo al libro X”: 80). El año 1533 marca entonces el principio de la producción de representaciones espaciales en Nueva España.

En el epílogo del libro VI del FC, Sahagún informa que fue en el año 1547 que unos alumnos del Colegio escribieron los Huēhuētlātōlli en náhuatl en letras latinas, mismos

que él tradujo al (o mejor dicho parafraseó en) español en 1577, incorporándolos después en el FC (véase de Sahagún, epílogo del Libro VI en Anderson & Dibble 1969: 260).

Los hechos históricos aquí descritos abren la perspectiva hacia la segunda parte de las preguntas formuladas en la introducción: ¿Cuál es el espacio religioso que el Huēhuētōlli aquí en cuestión concibe? y ¿De qué modo pragmático es transmitido?, ¿Se dejan encontrar referencias extratextuales a espacios religiosos dentro y fuera de Nueva España que justificarían definirlo como glocal? y ¿Cómo interrelaciona el texto estas referencias extratextuales?, ¿Se dejan analizar ‘huellas’ estructurante-textuales de las relaciones de poder entre los escribanos nativos y los misioneros? y ¿Cómo se autorepresentan los escribanos en el texto?

## 2. Pautas generales de análisis pragma-lingüístico textuales

A nivel metodológico estas preguntas se plasman en un análisis dual del Huēhuētōlli aquí en cuestión, es decir tanto del desarrollo temático como de la función comunicativa (Brinker 2010: 124-25). Ambas categorías de análisis fueron desarrolladas con base en la idea de que un texto, definido como “una sucesión limitada de signos lingüísticos, coherentes entre ellos y en su totalidad con una función comunicativa”, es visto como “un acto comunicativo intencionado” (Brinker 2010: 119).

Según la teoría del acto de hablar de Searle (1969), en todos los actos comunicativos, es decir tanto orales como escritos, se distingue un contenido proposicional, dividido en la referencia, es decir el objeto de la comunicación, el predicado, es decir la atribución de cualidades a esta referencia, y un rol elocutivo que se distingue por ser argumentativo, explicativo, descriptivo o informativo (Searle 1969: 24).

El manuscrito del libro I capítulo 12, publicado en el FC, presenta un texto en un continuo, es decir sin estructuración superficial en frases, líneas o párrafos. Para poder captar cuáles son los contenidos proposicionales del texto y sus predicados y de qué modo pragmático son comunicados, opté en un primer paso por estructurar el texto en 98 frases que se distinguen por el/los sujeto(s), el/los objeto(s) o el/los predicado(s). A continuación presentaré primero mi traducción del texto, subdivida en estas 98 frases.

### 3. Presentación del Huēhuètlàtōlli en 98 frases y su traducción al español

- 0 q Inīc matlāctli omōme capítulo. Ītēchpān tlàtoa in Tlazōlteōtl.  
*Esto es el 12 capítulo. En él habla Tlazōlteōtl.*
- 1 In tlazōlteōtl.  
*Ella es Tlazōlteōtl.*
- 2 Īhuān itōca Ixcuinān.  
*Y su nombre es Ixcuinān.*
- 3 Īhuān itōca Tlāelcuāni.  
*Y su nombre es Tlāelcuani.*
- 4 Inīc motōcāyōtiya Tlazōlteōtl?  
*¿Cómo la llamaban Tlazōlteōtl?*
- 5 Quil ipampa, quil yèhuātl iāxcā itlātquî, itech pōhui in teuhtli, in tlazōlli, in quītōznequi āhuilnemiliztli.  
*Se dice porque, se dice aquello es su propiedad, su bien, a ella se le atribuye polvo y basura, quiere decir, vida licenciada.*
- 6 Quil ipan tēucti, ipan tlātocāti in āhuilnemilizyōtl.  
*Se dice con ella manda, con ella gobierna el vicio.*
- 7 Auh inīc itōca Ixcuinān?  
*¿Cómo su nombre es Ixcuinān?*
- 8 Quil nāhuintin ēhuā in cihuā:  
*Se dice ellas forman cuatro mujeres:*
- 9 Inīc cē itōca Tiāhcāpan.  
*La primera su nombre es Primogénita.*
- 10 Inīc ōme itōca Tēicui.  
*La segunda su nombre es Hija Menor.*
- 11 Inīc ēy itōca Tlāco.  
*La tercera su nombre es Hija Tercera.*
- 12 Inīc nāhui itōca Xōcotzin.  
*La cuarta su nombre es La Menor.*
- 13 Inìquē in nāhuintin cihuā quil tēteō.  
*Estas cuatro mujeres, se dice son Diosas.*
- 14 Inìquē in cēcēyāca intōcā Tlazōltēteō.  
*Los nombres de cada una de estas son Tlazōltēteō.*
- 15 Auh inīc motōcāyōtiya Tlāelcuāni?  
*¿Cómo la llamaban Tlāelcuani?*



- 16 Quil īpampa, īmīxpan mītoa, īmīxpan mopōhua in īxquich necualli, īxpan mītoa, momelāhua in īxquich tlāelachīhualli.  
*Se dice porque delante de ellas es dicho, delante de ellas se enumeran todos los delitos, frente a ella se dice, se extiende toda la obra sucia.*
- 17 Immānel cencā tēmāmauhtī, immānel cencā ohuī, àtle mopīnahuizcāhua.  
*Aunque tanto le asuste a alguien, aunque sea tan difícil, la vergüenza no se lo detiene nada.*
- 18 Huel mochi īxpan nēci, īxpan mītoa.  
*Realmente todo aparece delante de ella, es dicho delante de ella.*
- 19 Neyōlmelāhualiztli.  
*Extender el corazón.*
- 20 Quil mach in tlazōlli, in teuhtli, in āhuilnemilizyōtl, yēhuātl quitēmaca.  
*Según se cuenta, basura y polvo, vicio, es ella quien se lo da a alguien.*
- 21 Ic tēmōtla, ic tē ilpītza in Tlazōlteōtl.  
*Así se lo lanza a alguien, así eres tú él a quien Tlazōlteōtl se lo sopla.*
- 22 Auh zan nō yēhuātl quitēpolhuia, yēhuātl chico tlanāhuac quihuīca, quitēca.  
*Y también es solamente ella la que se lo borra a alguien, es ella la que se lo lleva a un lado, la que lo trae.*
- 23 Yēhuātl tēpāpāca, tēāltia, yēhuātl īmāc mani in mātālātl, in toxpalātl.  
*Es ella quien le lava a alguien, le baña, es ella en cuyas manos está el agua azul, el agua amarilla.*
- 24 Auh inīc quitēpōpolhuia?  
*¿Cómo se lo destruye a alguien?*
- 25 Inīc chico, tlanāhuac quihuīca, quitēca?  
*¿Cómo ella se lo lleva a un lado, lo trae?*
- 26 Īxpan neyōlcuītilo, īxpan neyōlmelāhualo in Tlazōlteōtl, īxpan mopōhua, mītoa in tētlachīhual.  
*Delante de ella el corazón es dado a entender, delante de Tlazōlteōtl el corazón es extendido, delante de ella se enumeran, se cuentan los hechos.*
- 27 Auh īix, īnacaz, ītlaccacāuh mochīhua in tlapōuhqui, in tlamatini in īmāc mani in āmoxtli in tlācuilōlli, in quiپیa in tlilli in tlapalli, in matilē, in piyalē, in nōnōtzalē.  
*Lo hacen por la cara, las orejas, el oído del contador, del sabio, en cuyas manos está el libro, la escritura que le guarda el color rojo y el color negro, es el saber, es el depósito, es el consejo.*

- 28 In ò quìtò in moyōlmelāhuaz in tlapilchihualē.  
*El confesado le dijo que iba a extender su corazón.*
- 29 Achto quitlacaquītia in tlapōuhqui, quilhuia: “Ca itechtzinco ninàxītīznequi in Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Èēcatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin, nicnottlīznequi.”  
*Primero se lo hace oír algo al contador, le dice: “Porque es al Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, al quien quiero acercarme, a Nuestro Señor Yohualli Èēcatl, Ītōptzin Īpetlācaltzin, quiero mostrarme.”*
- 30 Quilhuia in tlapōuhqui: “ō timotlacnēlili.”  
*El contador le dice: “Te has hecho un favor!”*
- 31 Quinahuatia in īquin huāllāz.  
*Él le ordena cuándo vaya a venir.*
- 32 Quipèpena in tōnalli.  
*Él le elige el signo de día.*
- 33 Quitta in iāmox, in tlācuilōl, quitta in īquin cualli tōnalli in yēccān, in cualcān.  
*Él es aquel por él quien es visible en su libro, en su escritura, él es él por quien es visible cuándo sea un buen signo de día, un buen momento, un buen lugar.*
- 34 Mītoa quitōnalpèpenia.  
*Se dice, él elige el signo de día.*
- 35 Auh in yē īcuāc, yē nāhuatīlpan, yancuīc petlatl quizōhua.  
*Cuando ya lo es, ya es el momento de la obligación, él extiende una nueva estera.*
- 36 Ihuān copalli, ihuān cuahuitl.  
*Y esto es copal, y esto es leña.*
- 37 In tlamāhuizti in tlamācēuhqui, zan īchān in moyōlmelāuha, yē ōmpa yāuh in tlapōuhqui.  
*Esto es el penitente estimado que extiende su corazón sólo en su casa, ya se va ahí el contador.*
- 38 Auh ànozo tēhuīc yāuh in tlamācēuhqui.  
*O el penitente se va hacia alguien.*
- 39 Yancuīc petlatl in motēca.  
*La nueva estera es tendida.*
- 40 Huellachpāno in oncān motlālia, ihuān tletlāhuīlo.  
*Está bien barrido donde se sienta y un fuego es encendido.*
- 41 Niman copalli contēma in tleco in tlapōuhqui.  
*El contador hecha copal en el fuego.*

- 42 Quinōtza in tletl, quilhuia: “Tēteō Īnnān, Tēteō Īntā, Huēhuē Teōtl! Nicān huāllatia in cuitlapilli, in ātlapalli, yn mēcēhualli, nicān chōcatihuītz, tlaōcoxtihuītz, moteōpōuhtihuītz, anca ommalāuh, anca ommotepotlamî, anca ō quināmic in huitlallōtl, in tocatzahualli, in zacamitl.  
*Lo llama al fuego, le dice: “Madre de los Dioses, Padre de los Dioses, Dios Anciano! Hacia aquí viene el vasallo, el hombre, hacia aquí viene llorando, viene triste, viene angustiado por haber cometido un error, por haber encontrado el pájaro, una telaraña, una flecha de hierba.*
- 43 Ā quiyōlītlazōhua, quitequipachoa.  
*Esto está presente, le abre el corazón, le causa dolor.”*
- 44 “Tlācatlé, Totēucyoé, Tloquēē Nāhuaquēé! Mānōzo xicmocuīlî, mā xicmocaquītlî in inēntlamachiliz in mēcēhualli!”  
*“¿Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē! ¿Tómala tú, escúchala tú la pena del hombre!”*
- 45 Niman quinōtza in moyōlmelāuhqui.  
*Le llama al confesador.*
- 46 In yēhuātl tlapōuhqui, quilhuia: “Tihuālmohuīcatia ihuīctzinco, īxpantzinco in tloquē nāhuaquē.  
*Es él, el contador quien le dice: “Te llevas aquí en la presencia de, delante de Tloquē Nāhuaquē.*
- 47 Ticmolhuilico, ticmomaquilico in mīyāca in mopalānca, ticmotlapolhuilico in motōp im mopetlācal.  
*Tú has venido para hablar, has venido para deshacerte de tu pestilencia y tu podredumbre, tú has venido para borrar tu secreto.*
- 48 Ā mā nō ceppa yē nicān timātōyāhuî, timotepēxihuî!  
*¿Aquí no otra vez cometer un gran error!*
- 49 Mā īxpantzinco ximopēpetlāhua, ximomāmaxahui in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Ēēcatl!  
*¿Desvístete, muéstrate desnudo delante de Tloquē Nāhuaquē, Nuestro Señor Yohualli Ēēcatl!*
- 50 Ā cuix tichgtlācaittaz in totēucyo?  
*¿Tú ser humano no le verás a Nuestro Señor?*
- 51 Ā cuix mitztlācanōtzaz?  
*¿A ti ser humano no te llamará?*
- 52 Ca yohualli.  
*Porque él es la noche.*

- 53 Ca èecat̃l.  
*Porque él es el viento.*
- 54 Auh iñn quēn tihuĩtz, mā xictlapo in motōp, in mopetlācal!  
*¡Tal como vienes, revélale tu secreto!*
- 55 Mā xicpōhua in monemiliz, in motlachīhual ihui in quēnin ticmati, ihui in quēnin cā, in quēnin mochiuh, in quēnin tāx, in quēnin ticchīuh, in monecual, in monecuāhuitec.  
*¡Cuéntale tu vida, tu obra de tal manera como la conoces, de tal manera como fue, como fue hecha, como tú la hiciste, como tú hiciste tu error, tu culpa!*
- 56 Xicnoqui, xicpetlani, in mā yecticā, in mā cualticā, in m̃yāca, in mopalānca!  
*¡Vértelo, espárzase para que sea justa, para que sea buena tu pestilencia, tu podredumbre!*
- 57 Auh xicmotlaōcolnōnōchilī in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in momāzōhualt̃it̃icā, in mācoch̃eticā, in tepotz̃eticā.  
*¡Adelántate a la tristeza de Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, él está extendiendo los brazos, él es el abrazo, él es la espalda.*
- 58 Ximotlapalō, mā timopinoquetz, mā titzicolō!”  
*¡Pruébalo, no seas tímido por vergüenza, no seas perezoso!”*
- 59 Nimān ont̃lālcua in tlamācēuhqui, oncopaltēma.  
*El penitente come tierra y echa copal hacia [...].*
- 60 Niman īxpan motlālia in tlapōuhqui.  
*Después se sienta delante del contador.*
- 61 Quilhūia iñic tēhuihuĩt̃i, iñic tēpatillōt̃i, iñic tēixiptlā.  
*Él le dice que es representante, que es sustituto, que es imagen de alguien.*
- 62 “Totēucyoé, Tloquēé Nāhuaquēé! Ca ticmocuilia, ca ticmocaqũitia in noyacā, in nopalāncā, m̃xpantzinco ninopep̃etlāhua, ninomāmaxahuia.  
*“¡Nuestro Señor Tloque Naoaque! Porque tú lo tomas, porque tú escuchas mi pestilencia, mi podredumbre es delante de ti que me quito la ropa, que nuestro mi desnudez.*
- 63 Ca onāx, ca onnicchīuh.  
*Porque ahí lo fue hecho, porque ahí yo lo hice.*
- 64 Cuix ichtacā? Cuix tlayohuayān?  
*¿Fue a escondidas, fue en la oscuridad?*
- 65 Ca tezcac, ca tlāhuilpan, in m̃xpantzinco in onāx”.  
*Porque fue en el espejo, porque fue encima de la antorcha es que fue hecho delante de él.”*

- 66 Niman compēhualtia in ītlapilchihualiz, huel ihui īn quēnin câ, huel ihui īn quēnin quichīuh.  
*Después empieza con su pecado, de tal manera como fue realmente, de tal manera como lo hizo.*
- 67 In maca zan cuīcatl.  
*Él da sólo el canto.*
- 68 Cencâ zan ihui īn conēhua, cencân ihui īn conītoa in iuh quichīuh.  
*Lo extiende tan sólo de tal manera ahí, así lo cuenta de tal manera ahí, así como lo hizo.*
- 69 In maca zan òtli.  
*Él da solo el camino.*
- 70 Cencân quitocatiuh in ītlachihual, in ihui īn cencân quitocatiuh.  
*Ahí se va siguiendo su obra, de tal manera ahí se va siguiéndola.*
- 71 Auh in ò tlamìtō in ītlātōl, in ò mochi quītō ītlachihual, quinānquilia in tlapōuhqui in īxtli, in nacaztli mochīhua in tēhuīhuitī, in tēpatillōtī.  
*Cuando ha dicho sus palabras, ha dicho toda su obra, el contador le responde que cara y oreja fueron representantes, sustitutos.*
- 72 Quilhūia: “ō ca ticmonōnōchilia, ca ticmomaquilia in tloquē nāhuaquē in motlachihual, in monecuāhuītec, auh inīn, câ iz, câ in tāyiz, in ticchīhuaz:  
*Le dice: “Porque le has prevenido, porque tú se lo diste tu obra, tu culpa a Tloquē Nāhuaquē, ésto es lo que vas a hacer, lo que tú harás:*
- 73 In ìcuāc tēmoā, in ìcuāc temō Cihuāpipiltin, ànozo in ìcuāc ìmilhuiuh Cihuāpipiltin, in Ixcuināmmē nāhuilhuītl timozahuaz, timocuitlaxcolzahuaz, timotēnhuātzaz.  
*Cuando ellas buscan, cuando descienden las diosas, o cuando es la fiesta de las diosas Ixcuināmmē ayunarás por cuatro días, ayunarás tus intestinos y secarás tus labios.*
- 74 Auh in ìcuāc huel ilhuītl, in yē ò huāllatīuh in yohualtica tizacatlāzaz, titlacōquīxtīz,  
*Y cuando es realmente la fiesta, cuando llegó realmente la media noche, ¿perforarás tus labios con yerba y retirarás las briznas!*
- 75 Inīn motlapilchihual iuh ticnāmictīz īn, auh inīn iuh nāmiquē ez īn?  
*¿Cómo contrapesarás tu pecado así, cómo ellos así lo contrapesan con sangre?*
- 76 Auh in quēnin ticnequīz, iuh ticnequīz, intlā tizacatlāzaz.  
*Como tú quieras, tal como tú quieras vas a perforar tu lengua.*
- 77 Yēhuātl in teōcalzacatl tiquīxtīz, ànozo tlacōtl.  
*Es él, el Teocalzacatl, lo que estirarás, o tal vez las briznas.*

- 78 Auh àzo monacazco in titlaquixtīz, ànozo monenepilco.  
*Lo estirarás bien por tus orejas o tal vez por tu lengua.*
- 79 Auh inīc tiquixtīz?  
*¿Cómo lo estirarás?*
- 80 Ca àmo mā zan titlamācēhua, ca teuhtli, tlazōlli in tictlāza, tictlacocōz, ticcuitlacuepōniz in monenepil.  
*No es porque sólo hicieras penitencia, sino porque son polvo y basura los que tiras, dañarás tu lengua, la abrirás (con excrementos?).*
- 81 Mīxpampa ticaquiz, motzintlān in ticquixtīz, in tictlāzaz.  
*Delante de él los entenderás, con él los sacarás, los echarás.*
- 82 Àzo zan cēcen in ticquixtīz, ànozo zan ticcenquixtīz, tictlatlāzālhuiz, in àzo centzontli, àzo ōntzontli, in tiquixtīz tlacōtl.  
*Tal vez sólo retirarás uno para cada una de ellas, tal vez la calarás con algo y retirarás sólo uno, o retirarás cuatrocientas briznas, tal vez ochocientas.*
- 83 Ic polihuiz, in motlātlazōl, in motlapilchīhual, in monecual.”  
*Así vas a destruir tu error, tu pecado, tu delito.”*
- 84 Auh intlā zan xicca in ītlapilchīhual tlamācēuhqui, quilhuia: “timotēnhuātzaz, titlācatlacuaz, timocuitlaxcolzahuaz nāhuilhuitl!”  
*Cuando la culpa del penitente sólo es pequeña, le dice: “Secarás tus labios y ayunarás por cuatro días, ayunarás tus intestinos.”*
- 85 Ànozo quilhuia: “Tlātō[l]tīz, timotēteōcāhuaz, titēpīquīz!”  
*O le dice: “¿Le dirás algo a alguien, dejarás a las diosas, calumniarás a alguien!”*
- 86 Ànozo quilhuia: “Ca nel octli in īpan ō titlanezōmaltī, tiquinquixtīz in Tōtōchtin!”  
*O le dice: “Porque fue el vino con él que irritaste a alguien, retirarás a los Tōtōchtin!”*
- 87 Auh quilhuia, inīc quināhuatia: “In ìcuāc tiyāz, in titlamācēhuaz, yohualtica àtle motech huetz[i]tīz, tipetlāuhtiyā!  
*Él le dicé, cómo le ordena: “¿Cuando a media noche irás, harás penitencia, junto a él no dejarás caer nada, te desnudarás!*
- 88 In mōmaxac āmatl tlaitzcopēhualli in māntīz, centetl mīcampa, motzintlampa māntīz.  
*En tu calvario él hará atrapar un papel cubierto con puntos de obsidiana, detrás de ti, junto a ti hará atrapar una pieza.*
- 89 Auh in ìcuāc tihualmocuepaz, ōmpa tocontlāzaz in imīxpan Totēucyohuan, in Tēteō, in Mamacue.”  
*Cuando regresarás, delante de los Señores, los Dioses y (¿las Diosas?), ahí tú lo tirarás.”*

- 90 Auh in ìcuāc ò tlamācēuh, niman ò huāllauh in ìchān.  
*Cuando había hecho penitencia se fue inmediatamente a su casa.*
- 91 Ic cenmayan nemilizcuepa.  
*Así por una vez cambia la vida.*
- 92 Quil mach intlā oc ceppa tlātlacōz, quil zā aocmo tlaōcolilōni.  
*Según se cuenta, si otra vez pecará, se dice que ya no será él quien goza de piedad.*
- 93 Quil mach zan iyō huēyi necualli, huēyi necuāhuitectli in tētlaxīmaliztli in quitoāyā huēhuetquē.  
*Según se cuenta, los ancianos contaban sólo un delito grande, una culpa grande como el adulterio.*
- 94 Inīc moyōlmēlāhuāyā huēhuetquē?  
*¿Cómo los ancianos extendían su corazón?*
- 95 Quil mach yēhuātl [moyōlmēlāhuāyā], inīc àmo tzacuīltilōzquē nicān tlālticpac in īntlāpilchīhual.  
*Según se cuenta ellos [lo extendían], para que aquí en la tierra no fueran castigados por sus pecados.*
- 96 Intlā ò tētlaxīn, inīc àmo cuātetlāxililōz, inīc àmo cuātepitzinilōz, inīc àmo cuātetzotzonalōz moyōlmēlāhuā.  
*Si habían cometido adulterio extendieron su corazón, para que no fueran tirados con piedras en la cabeza, para que no fueran acertados con piedras en la cabeza.*
- 97 In tlapōuhqui in īxpan tlālilo tlapilchīhualli, zan niman àcān quitoa in tlein īxpan tlālilo,  
*El contador, delante del quien el pecado fue puesto, después no dirá en ningún lugar lo que fue puesto delante de él, lo que le fue dicho.*

- 98 Īpampa ca àmo yê in ilhuïlo, in nōnōtzalo, ca Tloquê, ca Nāhuaquê in maco in ilhuïlo in tlapilchihualli, ca àmo yê motta in mēcēhualli.  
*Parece que no fuera nunca ni dicho, ni corregido, porque es Tloquê, porque es Nāhuaquê al quien el pecado le fue contado, le fue dicho, porque él no es visto jamás por un hombre.*

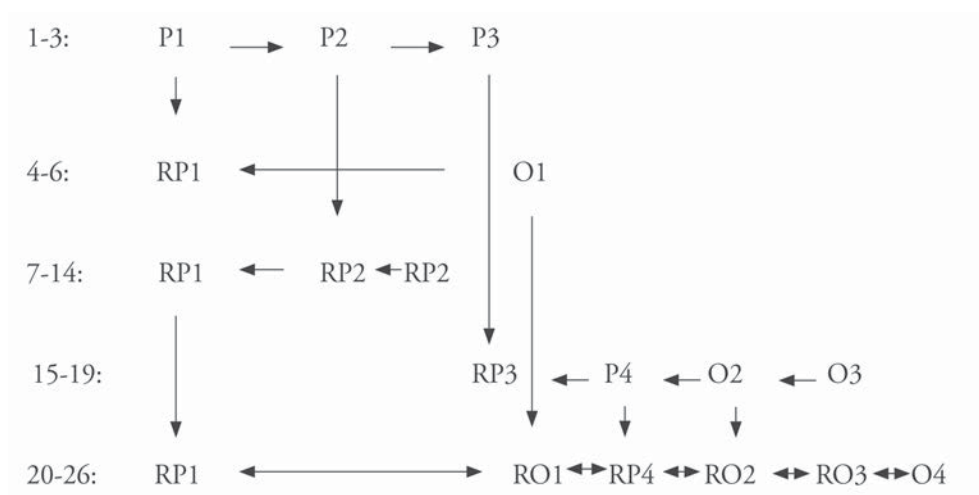
#### 4. Análisis pragmlingüístico del Huēhuètlatōlli

Como considero al Huēhuètlatōlli como una representación hipotética de los espacios transreligiosos y glocles (Robertson 1994) en plena construcción comunicativa, pregunto en un primer paso por el contenido proposicional, es decir, destaco primero a los portadores de referencia que a lo largo del texto cambian y a los diferentes predicados que les son atribuidos. Así se derivarán cinco subsegmentos proposicionales.

##### 4.1. Relaciones de repetición de portadores de referencia

Los números al principio de las líneas sirven para indentificar las frases 1-98. Las flechas representan las relaciones que el texto establece entre determinados portadores de referencia. Las denominaciones tanto de los portadores como de las flechas se pueden leer en el índice detrás de cada segmento.

Segmento 1/Relaciones de repetición de portadores de referencia





### Índice proposicional en náhuatl y en español:

(Los referentes de las flechas son representados en cursivo).

- 1-3 In **P1 Tlazōlteōtl**. Īhuān itōca **P2 Ixcuinān**. Īhuān itōca **P3 Tlāelcuāni**.  
*Esto es P1 Tlazōlteōtl. Y también es de nombre P2 Ixcuinān. Y también es de nombre P3 Tlāelcuāni.*
- 4-6 motōcāyōtiya **RP1 Tlazōlteōtl**, yèhuātl iāxcā itlātquī, itech pōhui **O1 in teuhtli, in tlazōlli**, in quītōznequi **O1 āhuilnemiliztli**. īpan tēucti, īpan tlātocāti **O1 in āhuilnemilizyōtl**.  
*se llamaba RP1 Tlazōlteōtl porque aquello es su propiedad, su bien, a ella se le atribuye O1 polvo y basura, quiere decir, vida licenciosa. Se dice con ella manda, con ella gobierna O1 el vicio.*
- 7-14 itōca **P2 Ixcuinān**: nāhuintin ēhuā in cihuā: Inìquē in nāhuintin cihuā tēteō.  
Inìquē in cēcēyāca intōcā **P1 Tlazōltēteō**.  
*su nombre es P2 Ixcuinān, ellas forman cuatro mujeres: estas cuatro mujeres son Diosas. Los nombres de cada una de estas son RP1 Tlazōltēteō.*
- 15-19 motōcāyōtiya **RP3 Tlāelcuāni**: imīxpan mītoa, imīxpan mopōhua **O2 in īxquich necualli**, iīxpan mītoa, momelāhua in īxquich **O2 tlāelachīhualli. O3 Neyōlmelāhualiztli**.  
*la llamaban RP3 Tlāelcuāni: delante de ellas es dicho, delante de ellas P4 se enumeran O2 todos los delitos, frente a ella se dice, se extiende O2 toda la obra sucia. O3 Extender el corazón.*
- 20-26 **RO1 in tlazōlli, in teuhtli, in āhuilnemilizyōtl, RP1 in Tlazōlteōtl**, yèhuātl quitēmaca, zan nō **RP1 yèhuātl** quitēpolhuia, **RP1 yèhuātl** tēpāpāca, tēāltia, **RP1 yèhuātl** imāc mani **O4 in mātālātl, in toxpalātl**. **RP1** Īxpan **RO3 neyōlcuītlo**, **RP1** iīxpan **RO3 neyōlmelāhalo** in **RP1 Tlazōlteōtl**, iīxpan mopōhua, mītoa **RO2 in tētlachihual**.  
**RO1 basura y polvo, vicio**, es **RP1 ella** quien se lo da a alguien, y es solamente **RP1 ella** la que se lo borra a alguien, es **RP1 ella** quien le lava a alguien, le baña, es **RP1 ella** en cuyos manos está **O4 el agua azul, el agua amarilla**. Delante de **RP1 ella** **RO3 el corazón es dado a entender**, delante de **RP1 Tlazōlteōtl** **RO3 el corazón es extendido**, delante de ella se enumeran, se cuentan **RO2 los hechos**.

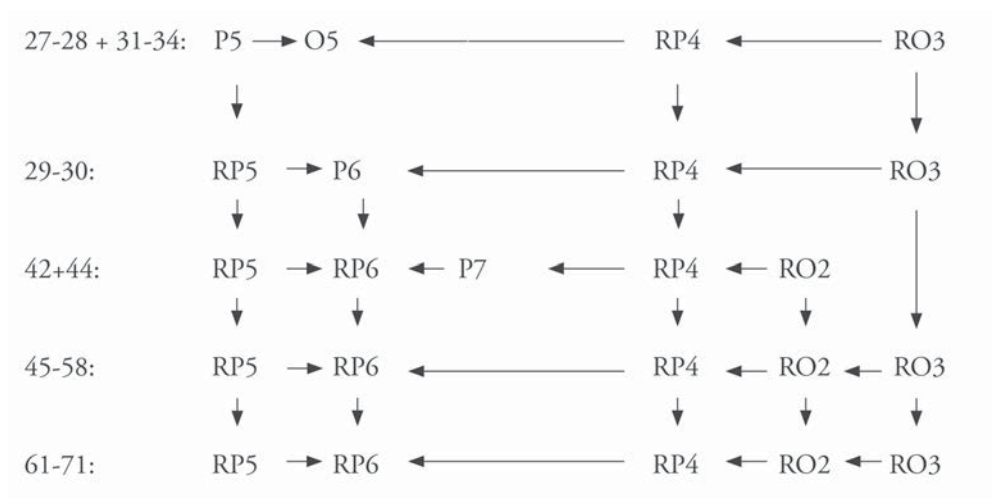
### Resumen proposicional del primer segmento:

Los portadores principales del primer segmento se dejan distinguir entre una personaje Diosa **P1** que actúa bajo diferentes nombres **P1-3**. A todas ellas les están atribuidas **O1** polvo y basura, quiere decir, vicio. Sus acciones se dejan distinguir entre dar **O1 polvo y**

*basura, quiere decir, vicio* a un personaje **P4** que aún no es más definido y **O1** *borrarselo*. Las acciones mediante las cuales **O1** es borrado a **P4** son dos: **P1-3** *le lavan con O4 el agua azul, el agua amarilla* o **P4** extiende su corazón delante de ellas **O3**, contándoles sus **O2** *obras* respectivo *delitos*.

A continuación veremos cuáles de estos *portadores de referencia* son retomados en los demás segmentos y cuáles serán cambiados por otros:

#### Segmento 2/Relaciones de repetición de portadores de referencia



#### Índice proposicional del segundo segmento en náhuatl y en español:

En el índice del segundo segmento sólo presentaré las frases (x) en las que en comparación con el primer segmento son introducidos nuevos portadores.

- 27 Auh īix, īnacaz, ītlaccacāuh **O3** mochīhua in **P5** tlapōuhqui, in tlamatini in īmāc mani **O5** in āmoxtli in tlācuilōlli, in quipiya in **O5** tīlli in tlapalli, in matilê, in piyalê, in nōnōtzalê.

**O3** *Lo hacen por la cara, las orejas, el oído* **P5** *del contador, del sabio, en cuyos manos está* **O5** *el libro, la escritura que le guarda* **O5** *el color rojo y el color negro, es el saber, es el depósito, es el consejo.*

- 28 In ō quītō in **O3** moyōlmelāhuaz in **RP4** tlapilchihualê.

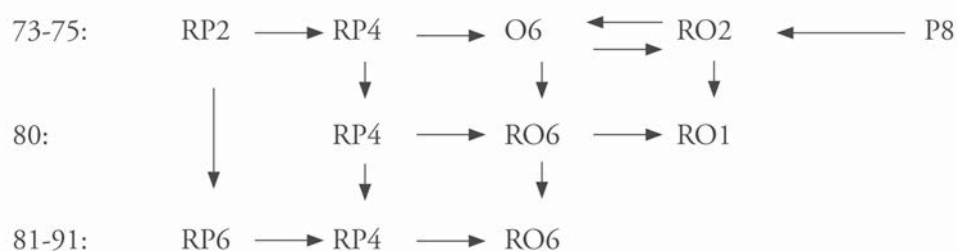
**RP4** *El confesado* **RP5** *le dijo que iba a* **O2** *extender su corazón.*

- 29 Achto **RP4** quitlacaquītia in **RP5** tlapōuhqui, quilhua: “Ca itechtzinco nināxītīznequi in **P6** Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Ēēcatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin, **O2** nicnottīlīznequi.”  
*Primero RP4 él se lo hace oír algo RP5 al contador, le dice: Porque es RP6 al Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, al quien quiero acercarme, RP6 a Nuestro Señor Yohualli Ēēcatl, Ītōptzin Īpetlācaltzin, quiero O2 mostrarme.*
- 33 **RP5** Quitta **RO5** in iāmox, in tlācuilōl, quitta in īquin cualli tōnalli **RO2** in yēcān, in cualcān.  
**RP5** *Él es aquel por él quien es visible RO5 en su libro, en su escritura, él es él por quien es visible cuándo sea un buen signo de día, O3 un buen momento, un buen lugar.*
- 47 **RP4** **RO3** Ticmolhuilico, ticmomaquilico **RO1** in mīyāca in mopālānca, **RP4** ticmotlapolhuilico **RO1** in motōp im mopetlācal.  
**RP4** *Tú has venido para RO3 hablar, has venido para deshacerte de RO1 tu pestilencia y tu podredumbre, tú has venido para borrar RO1 tu secreto.*
- 71 Auh in **RP4** ō **RO3** tlamītō in ītlātōl, in ō mochi quītō ītlachīhual, quinānquilia **RP5** in tlapōuhqui in **RP6** īxtli, in nacaztli mochīhua **RP6** in tēhuīhuitī, in tēpatillōtī.  
*Cuando RP4 RO3 ha dicho sus palabras, ha dicho toda su obra, RP5 el contador le responde que RP6 cara y oreja fueron RP6 representantes, sustitutos.*
- 72 Quilhua: “ō ca **RP4** ticmonōnōchilia, ca **O3** ticmomaquilia in **RP6** tloquē nāhuaquē **RO2** in motlachīhual, in monecuāhuitec, auh inīn, cā iz, cā in tāyiz, in ticchīhuaz:  
*Le dice: “Porque RP4 tú le has prevenido, porque tú se lo RO3 diste RO2 tu obra, tu culpa a RP6 Tloquē Nāhuaquē, ésto es lo que vas a hacer, lo que tú harás:*

#### Resumen proposicional del segundo segmento:

El segundo segmento se caracteriza por el cambio de los personajes. El único que no cambia es **P4**, pero ahora es definido como *el confesado que quiere RO3 extender su corazón*. Pero ya no son las diosas Tlazōltēteō a las que se dirige, sino al nuevamente introducido **P5 contador**. Éste por su lado posee un **O5** libro que representa el saber cuándo sea un buen momento para realizar el ritual **RO3 extender el corazón** deseado por **RP4**. El **RP5 contador** representa a la vez al **P6 Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, Nuestro Señor Yohualli Ēēcatl, Ītōptzin Īpetlācaltzin** que para los seres humanos no es visible ni palpable. Y por último cambia la denominación de lo que **RP4 el confesado** va a hablar. Ya no es sólo su **RO2 obra**, sino se añaden los términos **O2 su culpa y su secreto**.

### Segmento 3/Relaciones de repetición de portadores de referencia



**Índice proposicional del tercer segmento en náhuatl y en español:**

- 73 In ìcuāc tēmoā, in ìcuāc temō Cihuāpipiltin, ānozo in ìcuāc ìmilhuiuh **RP2 Cihuāpipiltin, in Ixcuināmmē** nāhuilhuil timozahuaz, timocuitlaxcolzahuaz, timotēnhuātzaz.  
*Cuando ellas buscan, cuando descienden las diosas, o cuando es la fiesta de **RP2 las diosas Ixcuināmmē** ayunarás por cuatro días, ayunarás tus intestinos y secarás tus labios.*
- 74 Auh in ìcuāc huel ilhuil, in yē ō huāllatīuh in yohualtica **O6 tizacatlāzaz, titlacōquixtīz**  
*Y cuando es realmente la fiesta, cuando llegó realmente la media noche, **O6 ¡perforarás tus labios con yerba y retirarás las briznas!***
- 75 Inīn **RP4 RO2 motlapilchīhual** iuh ticnāmictīz īn, auh inīn iuh **P8 nāmiquē** ez īn?  
*¿Cómo **RP4** contrapesarás **RO2** tu pecado así, cómo **P8** ellos así lo contrapesan con sangre? Lo estirarás bien por tus orejas o tal vez por tu lengua.*
- 80 Ca àmo mā zan **RP4 RO6 titlamàcēhua**, ca **RO1 teuhtli, tlazōlli** in tictlāza, tictlacocōz, ticcuitlacuepōniz in monenepil.  
*No es porque sólo **RP4** hicieras **RO6 penitencia**, sino porque son **RO1 polvo y basura** los que tiras, dañarás tu lengua, la abrirás (con excrementos?).*
- 81 **RP6 Mīxpampa RP4 ticaquīz, RP6 motzintlān in RP4 RO6 ticquixtīz**, in tictlāzaz.  
*Delante de **RP6 él** los entenderás, con **RP6 él RO6** los sacarás, los echarás.*
- 91 Ic cenmayan **RO1 nemilizcuepa**.  
*Así por una vez cambia **RO1** la vida.*

**Resumen proposicional del tercer segmento:**

El tercer segmento relaciona proposiciones del segundo segmento con unos del primero y también añade nuevos personajes **P8** que aún son indefinidos. El personaje **P4** permanece igual. Pero como ya ha extendido su corazón **RO3** ahora ha de llevar a cabo una nueva acción, la de **O6 contrapesar algo con sangre** lo que también es denominado hacer penitencia. Cambia también la denominación de los objetos **RO2** que ha de contrapesar, aquí son denominados **pecado** y **RO1 polvo y basura**, último retomado del primer segmento: “polvo y basura, quiere decir vicio”. Ahí fueron asociados con las diosas **P1-P3** que lo dieron a **P4** y se lo borraron. Aquí en el tercer segmento **RP4 RO6 hace penitencia** con **RP6 (Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Èēcatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin)**, así la llamada **O1 vida licenciosa**, como la fue descrita en el primer segmento, ha cambiado. Llama la atención que **O6 la penitencia** que **RP4** hace con **RP6** ha de ser realizada en la fiesta de **RP2** (del primer segmento).

Segmento 4/Relaciones de repetición de portadores de referencia

93-96:            RP8 → RO3 → RO2

**Índice proposicional del cuarto segmento en náhuatl y en español:**

- 93 Quil mach zan iyô **RO2 huēyi necualli, huēyi necuāhuitectli in tētloximaliztli RO3 in quitoāyâ RP8 huēhuetquē.**  
*Según se cuenta, RP8 los ancianos RO3 contaban sólo RO2 un delito grande, una culpa grande como el adulterio.*
- 95 Quil mach yēhuātl [moyōlmēlāhuāyâ], inīc àmo tzacuītlōzquē nicān tlāticpac in **RO2 ĩntlapilchihual.**  
*Según se cuenta RP8 ellos [lo extendían], para que aquí en la tierra no fueran castigados por RO2 sus pecados.*

**Resumen proposicional del cuarto segmento:**

El cuarto segmento retoma los personajes **RP8** del tercero y los describe en el imperfecto, es decir, en un pasado indefinido. Estos aquí denominados **ancianos RO3 extendían su corazón** para no ser castigados por **RO2 un delito grande, una culpa grande, el adulterio, sus pecados**, es decir en comparación con los demás segmentos aquí se añade “el adulterio”.

## Segmento 5/Relaciones de repetición de portadores de referencia

97: RP5 ← RO2 ← RO3

98: RP6 ← RO2 ← RO3

**Índice proposicional del quinto segmento en náhuatl y en español:**

- 97 In **RP5 tlapōuhqui** in īxpan **RO3** tlālilo **RO2** tlapilchihualli, zan niman àcān quitoa in tlein īxpan tlālilo.  
**RP5 El contador**, delante del quien **RO2 el pecado** **RO3** fue puesto, después no dirá en ningún lugar lo que fue puesto delante de él, lo que le fue dicho.
- 98 Īpampa ca àmo yê in ilhuilo, in nōnōtzalo, ca **RP6 Tloquê**, ca **Nāhuaquê** in maco **RO3** in ilhuilo in **RO2** tlapilchihualli, ca àmo yê motta in mēcēhualli.  
*Parece que no fuera nunca ni dicho, ni corregido, porque es **RP6 Tloque**, porque es **Nabuaque** al quien **RO2** el pecado le **RO2** fue contado, le fue dicho, porque él no es visto jamás por un hombre.*

**Resumen proposicional del quinto segmento:**

El quinto segmento vuelve al contenido del segundo segmento y aclara el término **RO2 secreto**, introducido en ese mismo. Describe que lo que **RP4** en el segundo segmento le contó a **RP6** y a su representante **RP5** nunca jamás será contado.

**Resumen del análisis proposicional:**

El texto representa en los primeros dos segmentos dos maneras competitivas de realizar el ritual **O3** neyōlmelāhualiztli-extender el corazón. La competición entre ambas se plasma en la juxtaposición de la última frase del primer segmento (26) y la primera del segundo (27), ambas representadas como dos tésis que se excluyen mutuamente:

- 26 Īxpan neyōlcuītilo, īxpan neyōlmelāhualo in Tlazōlteōtl, īxpan mopōhua, mītoa in tētlachihual.  
*Delante de ella el corazón es dado a entender, delante de **Tlazōlteōtl** el corazón es extendido, delante de ella se enumeran, se cuentan los hechos.*
- 27 Auh īx, īnacaz, ītlaccacāuh mochīhua in **tlapōuhqui**, in **tlamatini** in īmāc mani in āmoxitli in tlācuilōlli, in quiپیa in tīlli in tlapalli, in matilê, in piyalê, in nōnōtzalê.  
*Lo hacen por la cara, las orejas, el oído del contador, del sabio, en cuyos manos está el libro, la escritura que le guarda el color rojo y el color negro, es el saber, es el depósito, es el consejo.*

Como la manera de realizar **O3** *neyōlmelāhualiztli* que el primer segmento presenta en la frase 80 del tercero es denominada pecado y culpa, y en el quinto segmento es incorporado en el secreto de confesar, pregunto a continuación a través del análisis elocutivo, a quién y cómo el texto comunica su mensaje principal de que *neyōlmelāhualiztli* se realiza únicamente a **P6 Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Èecatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin** y su representante **P5 tlapōuhqui**. Además representan el primer y el cuarto segmento referencias a espacios extratextuales. Preguntaré en un segundo paso por el modo elocutivo a través del cual éstos son comunicados.

#### 4.2. Análisis de estructuras elocutivas

Después de la segunda tesis en la frase 27 según la cual **O3** *neyōlmelāhualiztli*-extender el corazón se hacen por la cara, las orejas, el oído del contador, del sabio, el penitente se dirige en voz directa al contador. He subrayado los indicadores elocutivos:

- 29 “Ca ĩtechztinco nināxītīznequi in Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquē, in Totēucyo, in Yohualli, in Èecatl, Ītōptzin, Īpetlācaltzin, nicnottlīznequi.”

*“Porque es al Señor, Nuestro Señor Tloquē Nāhuaquē, al quien quiero acercarme, a Nuestro Señor Yohualli Èecatl, Ītōptzin Īpetlācaltzin, quiero mostrarme.”*

- 30 Quilhuia in tlapōuhqui: “ō timotlacnēli.”

*El contador le dice: “Te has hecho un favor!”*

*Ca-porque* indica una estructura argumentativa. La respuesta del contador sustenta este argumento en voz directa, entonces representan las frases 29 y 30 el primer argumento en pro de la segunda tesis del texto. Esta estructura se repite en la frase 62:

- 62 “Totēucyoé, Tloquēē Nāhuaquēé! Ca ticmocuilia, ca ticmocaquitia in noyacā, in nopalāncā, mīxpantzinco ninopepētlāhua, ninomāmaxahua.

*“¡Nuestro Señor Tloque Naoaque! Porque tú lo tomas, porque tú escuchas mi pestilencia, mi poderedumbre es delante de ti que me quito la ropa, que muestro mi desnudez.*

La frase 33 presenta el segundo argumento en pro de esta tesis:

- 33 Quitta<sup>1</sup> in ĩāmox, in tlācuilōl, quitta in ĩquin cualli tōnalli in yēcān, in cualcān.

*Él [el contador] es aquel por él quien es visible en su libro, en su escritura, él es aquel por él quien es visible cuándo sea un buen signo de día, un buen momento, un buen lugar.*

En el tercer segmento que introduce el ritual de **O6 contrapesar algo con sangre** también representa estructuras argumentativas, a continuación subrayadas:

1 *Itta* es el semicausativo del verbo *ithui*. Como verbo transitivo, quiere decir, *qu-itta* no representa la acción del verbo sino pone énfasis en el sujeto. Esto se refleja en la traducción él es aquel por él quien es visible (Launey 1992: 184 §8a).

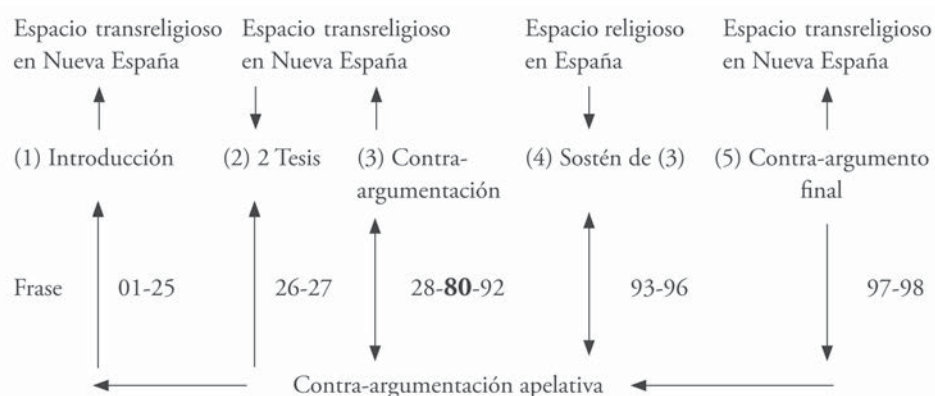
- 80 *Ca àmo mā zan titlamàcēhua, ca teuhltli, tlazōlli in tictlāza, tictlacocōz, ticcuitlacuepōniz in monenepil.*  
*No es porque sólo hicieras penitencia, (sino) porque son polvo y basura los que tiras, dañarás tu lengua, la abrirás (con excrementos?).*

Este argumento es proposicionalmente sustentado por la introducción de un nuevo grupo des personaje **P8 los ancianos**, que en el cuarto segmento son claramente indetectables como referencias a espacios extratextuales en España. Llama la atención que tanto las frases 5, 6, 8, 16, y 20 del primer segmento que representan referencias a espacios extratextuales en Nueva España, como las frases 92, 93 y 95 del cuarto segmento que los representan respecto a España son introducidas por quil respectivamente quil mach. Según Launey pertenece quil al grupo de las partículas de modalidad de aserción, es decir que “indican una forma de afirmar o de no afirmar p. ej., una interrogación o un deseo” (ver Launey 1992: 331). Launey traduce entonces quil como “según dicen” o “parece que”, profundizando en que quil “es empleado para enunciar una afirmación que no se toma a cuenta propia” (ver Launey 1992: 332). Mach después de otra partícula “indica generalmente una aserción falsamente atenuada, quiere decir, él que habla hace como si no deseara afirmar muy claramente, para dar de hecho más peso a lo que dice”. Lo traduce entonces como “puede decirse que” (ver Launey 1992 1992: 333).

#### 4.3. El Huēhuētōlli “Neyōlmelāhualiztli” – mensaje principal y modo pragmático de comunicarlo

En un primer paso he elaborado un esquema del texto: La primera línea representa las referencias a espacios extra-textuales que el texto establece. La dirección de las flechas muestra si se trata de recepciones de espacios religiosos extratextuales o de representaciones textuales como actos de comunicación dirigidos a espacios extratextuales con el fin de producir el espacio religioso en Nueva España. La segunda línea refleja la estructura interior del texto que en su totalidad he denominado en la cuarta línea contra-argumentación apelativa. La tercera línea representa las frases de cada parte de la estructura interior. Las flechas que las conectan con la segunda línea reflejan las interrelaciones entre las diferentes partes estructurales, a continuación verbalmente descritas:





Mi análisis pragmalingüístico del Huēhuètlatōlli “Neyōlmelāhualiztli” ha derivado una estructura contra-argumentativa que sólo al contextualizarla con la conflictiva producción del espacio religioso en Nueva España se deja comprender como un acto comunicativo misional. La argumentación apelativamente transmitida va en contra de la práctica transreligiosa, obviamente observada, de dirigir el sacramento católico de la confesión a una diosa nahua. El texto comunica esta observación, supuestamente hecha en Tenochtitlán o sus alrededores, en la frase 26 como la tesis principal del texto: **(RP1)** se **(RO1)** los borra: **(RP1)** Delante de ella **RO2 el corazón es envuelto, el corazón es extendido** delante de ella. **RO1** A Tlaçolteutl delante de ella **RO2 se dicen, se cuentan RO4 los hechos**.

Ya en la próxima frase el texto representa una segunda tesis y sigue con una larga argumentación en contra de la primera (frases 28 a 92). Los personajes cristianos del ritual de la confesión, es decir, el **P4** tlapōuhqui, **P5** tlapilchihualê y **P6** Tlācatl, in Totēucyo, in Tloquē Nāhuaquê, in Totēucyo, in Yohualli, in Êēcatl, Itōptzin, Īpetlācaltzin son introducidos por estructuras argumentativas a veces sustentadas por la aplicación del voz en directo del **P5** tlapilchihualê. En la frase 80 los portadores del primer segmento **O1 polvo y basura** y **P2** las mujeres Ixcuiname (últimas en el primer segmento relacionadas con **P1 Tlaçolteutl** y **P3 Tlahelquani**) son relacionados con el portador **O2**, aquí denominado **pecado**. Considero entonces la frase 80 como el clímax de la argumentación en contra de la primera tesis principal. El modo apelativo de la contra-argumentación se da por el hablar en directo de los tres personajes “cristianos” que en algunas frases aún es reforzado por el uso del imperativo.

Los dos segmentos 1 y 4 representan referencias a espacios extratextuales. Las frases 1 a 25, la llamada introducción, informa sobre una diosa supuestamente náhua y sus tres nombres diferentes. Las atribuciones negativas mediante las cuales sus diferentes

nombres son explicados son obviamente cristianizadas. Para ejemplificarlo a través de las frases 4 y 5:

- 4 Inīc motōcāyōtiya Tlazōlteōtl?  
*¿Cómo la llamaban Tlazōlteōtl?*
- 5 Quil īpampa, quil yèhuātl īāxcā ītlātquī, ītech pōhui in teuhtli, in tlazōlli, in quītōznequi āhuilnemiliztli.  
*Se dice porque, se dice aquello es su propiedad, su bien, a ella se le atribuye polvo y basura, quiere decir, vida licenciosa.*

Las frases 93 a 96, por el contrario, sostienen el contra-argumento final, último presentado en el quinto segmento, a la vez que marcan una diferencia espacial y religiosa con la larga contra-argumentación en las frases 28 a 92: **RP8 Los ancianos RO3 extendían su corazón** si cometieron **RO2 adulterio. RO2 el real golpe en la cabeza, el adulterio RO3 lo decían RP8 los ancianos**. Se trata de una recepción del espacio católico en España donde el **RO2 pecado** era denominado **adulterio** y no como en la frase 80 **polvo y basura**. Ambas formas de pecar que se refieren a dos espacios religiosos diferentes, en los últimos dos segmentos son incorporadas en el secreto de la confesión. Las últimas dos frases son representadas como el último contra-argumento a la vez que sustituye al tlapōuhqui representado en la segunda tesis del texto:

- 27 *ca* **RP6** Tloquē, *ca* Nāhuaquē in maco **RO3** in ilhuilo in **RO2** tlapilchīhualli, *ca* āmo yē motta in mēcēhualli.  
*porque es Tloquē, porque es Nāhuaquē al quien el pecado le fue contado, le fue dicho, porque él no es visto jamás por un hombre.*

## 5. Conclusión

Mi análisis del Huēhuētlātōlli “Neyōlmelāhualiztli”, representado en el capítulo 12 del primer libro del FC, ha comprobado mi hipótesis formulada en la introducción de que el texto es una representación de un espacio transreligioso y glocal (Robertson 1995) en plena construcción comunicativa, que según la teoría de la producción del espacio social de Lefebvre tendría la función de concibir la orden religiosa que se pretendía producir (Lefebvre en Dünne 1990: 334) en Nueva España, la primera colonia de ultramar del imperio de Carlos V.

Desde luego, ¿Qué se deja derivar de los resultados del análisis pragmalingüístico, tanto en cuanto al espacio religioso que el texto representa, como al papel histórico de sus escribanos como eventuales actores glocalizantes en relaciones coloniales?

El carácter relacional de la misión como el primer agente de la globalización en la época colonial temprana, como fue enfatizado por Hausberger (2004), se refleja en

el texto a través de las relaciones entre recepciones de los espacios religiosos en Nueva España (1-25) y del católico en España (93-96). En el sentido de Ortiz, ambas representaciones de dos espacios religiosos diferentes son transreligiosas al escribirlas. Por un lado porque están escritas en náhuatl en letras latinas, es decir, en el nuevo sistema representativo en la colonia Nueva España, por otro lado porque ambas descripciones, al referirse a ambos espacios, demuestran una concepción espacial glocal. Finalmente, estas descripciones representan una percepción mutua. La transreligiosidad se construye en base de la contra-argumentación que incorpora la recepción del espacio religioso en la colonia a la del espacio del país colonizador. En mi tesis de doctorado profundizaré en el análisis de estructuras argumentativas en los Huēhuētlàtōlli, con el fin de enfatizar aún más en su rol pragmático para la producción comunicativa de espacios transreligiosos. El concepto de espacio religioso que el texto aquí en cuestión pretende concebir es entonces un espacio católico, orientado en el espacio católico de España. Pero para poder transmitir este concepto, el texto incorpora la práctica transreligiosa de hacer penitencia a una diosa náhua en el secreto de la confesión, aún así produciendo un nuevo espacio transreligioso y glocal que treinta años más tarde se mandara al entonces rey de España.

Respecto al papel de sus escribanos como actores supuestamente glocalizantes destacan la introducción y el sostén por sus huellas pragmáticas. Los alumnos nativos de los misioneros introducen estos segmentos con **quil** -se dice que, respectivamente **quil mach**-según dicen, indicando así que no son ni sus atribuciones cristianas de connotación negativa a una diosa supuestamente náhua, ni sus referencias al espacio religioso extra-textual en España lo que aquí han de representar. Por esta forma que eligieron para autodistanciarse del contenido que escribieron, concluyo que pretendían demostrar que no representaban sus convenciones. Al escribir todo el texto, conectaron no obstante el espacio transreligioso local en Nueva España con el espacio católico en España, que les fue transmitido por los misioneros franciscanos. El que ellos, al escribir una nueva representación glocal, se hayan convertido sin querer en sujetos de la historia global (Rinke 2008: 290), comprueba que el hecho de que tuvieran que escribir en relaciones coloniales les causó experiencias altamente ambiguas.

## Referencias bibliográficas

- Baudot, Georges  
 1980 Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún. *Anales de Literatura Hispanoamericana* 8(9): 23-38.
- Barmeyer, Christoph  
 2010 Kultur in der interkulturellen Situation. En: Barmeyer, Christoph, Petia Genkova & Jörg Scheffer (eds.): *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*. Passau: Karl Stutz, 13-37.
- Brinker, Klaus  
 2010<sup>7</sup> *Linguistische Textanalyse Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*. Berlin: Erich Schmidt.
- Burkhardt, Louise  
 1989 *The slippery earth. Nahuatl Christian dialogue in early sixteenth century*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hausberger, Bernd  
 2004 Mission: Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs. En: Hausberger, Bernd (ed.): *Im Zeichen des Kreuzes: Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter*. Wien: Mandelbaum, 9-25.
- Hernández León Portilla, Ascensión  
 2008 Los gramáticos de Sahagún y la fundación de la Universidad de México. En: Ortega Ojeda, Zythella (coord.): *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 25-33.
- Karttunen, Frances  
 1982 Nahuatl literacy. En: Collier, Georges A., Renato I. Rosaldo & John D. Wirth (eds.): *The Inca and the Aztec states 1400-1800. Anthropology and History*. New York/London/Paris: Academic Press, 395-417.
- Launey, Michel  
 1992 *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Lefebvre, Henri  
 2006 Die Produktion des Raumes. En: Dünne, Jörg & Stephan Günzel (eds.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 330-342.
- Motolinía, Toribio de Benavente  
 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición por Edmundo O' Gorman. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Osterhammel, Jürgen  
 2003<sup>4</sup> *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*. München: C.H. Beck.
- Ortiz, Fernando  
 2002 [1940] *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Edición de Enrico Mario Santí. Madrid: Cátedra.
- Pratt, Mary Louise  
 1992 *Imperial eyes. Studies in travel writing and transculturation*. London: Routledge.

Ricard, Robert

- 1986 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Rinke, Stefan

- 2008 Kulturkontakt, globaler. En: Jaeger, Friedrich (ed.): *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 7. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 288-290.

Ríos Castaño, Victoria

- 2009 Domesticating the Nahuas: Sahagún's cultural translation of Nahua gods and ceremonies in Book I of *Historia Universal de las Cosas de Nueva España*. *Romance Studies* 27(3): 211–222.

Robertson, Robert

- 1994 Globalisation or glocalisation? *Journal of International Communication* 1(1): 33-50.

Sahagún, Bernardino de

- 1982 *Florentine codex general history of the things of new spain*. Introductions and Indices by Arthur J.O. Anderson and Charles Dibble. School of American Research Monographs. Santa Fe: School of American Research /Salt Lake City: University of Utah.

Searle, John

- 1969 *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Whittaker, Gordon

- 2009 The principles of Nahua writing. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* 16: 47-81.